Buddhistisches Leben und Denken

Herausgegeben vom Verlag des Buddhistischen Holzhauses Berlin-Frohnau, Edelhofdamm 60

Jahrgang X | Heft 4 | Januar/März 2483 1940

Aus Theragāthā

Die Lieder der Mönche und Nonnen (Thera- und Therīgāthā), aus denen wir nachstehend eine Anzahl bringen, gehören zu den ältesten Stücken des Pāli-Kanons. Sie zeigen noch die ursprüngliche Kraft des Strebens nach dem unmittelbaren Erlebnis der Triebversiegung, zum Unterschied von der späteren, in toter begrifflicher Spekulation und bloßer analytischer Zergliederung versandenden Scholastik. Oft von großer poetischer, aus dem Erlebnis der Lehre stammender Schönheit, bringen die Verse zuweilen auch eine stille Freude an der Natur zum Ausdruck. Aus Gründen der Raumersparnis haben wir die je vier (oder sechs) Halbzeilen eines jeden Verses hintereinander gesetzt; sie sind also im Rhythmus des bekannten indischen Versmaßes, des Sloka, zu lesen. Hinter jedem Vers ist der Name des Mönchs angegeben, dem er nach der Überlieferung zugeschrieben wird. Die Übersetzung wird nach Möglichkeit fortgesetzt.

Einerbuch.

1. Bedeckt ist meine Hütte, glücklich schützt sie vor Winden; regne Himmel, was du willst. Mein Geist ist wohlgefestigt, losgelöst; ernst strebend weile ich — so regne Himmel. (Subhūti.)

2. Wer in sich still und unerregt ganz ruhig heil'ge Texte spricht, der schüttelt böse Dinge ab gleich wie der Wind das Blatt vom Baum. (Mahākotthika.)

3. Betrachte so die Weisheit der Vollendeten wie Feuer, das zur Mitternacht entzündet. Sie schaffen Licht und Klarheit, sie vertreiben den Zweifel denen, die sich ihnen nahen. (Kankhārevata d. h. der Zweifler Revata.)

6. Der Mönch, der in den Sītawald gegangen, allein, zufrieden und sich selbst beherrschend, als Sieger hat die Furcht er

überwunden, standhaft bewahrt er Einsicht in den Körper. (Sītavaniya d. h. der im Sītawald Lebende.)

7. Er, der des Todeskönigs Heer vernichtet so wie der Strom die schwache Röhrichtbrücke, als Sieger hat die Angst er überwunden; er ist gezähmt, ist ganz und gar verloschen. (Bhalliya.)

9. Willkommen mir, nicht abgelehnt die Lehre, die nicht schlecht berät; von allen Lehren, die bekannt, hab ich die beste mir erwählt. (Pilindavaccha.)

10. Wer lebte, Diesseits, Jenseits nicht verlangend, des heil'gen Wissens kundig, ruhig, selbstbeherrscht, der blieb ganz unbeschmutzt von allen Dingen, der Welt Entstehen und Vergehen kennend. (Punnamāsa.)

12. Im Wissen stark und in der Zucht vollkommen, gesammelt, Sinnung-froh und Einsicht-mächtig, das Nötige an Speise zu sich nehmend, so soll er lustfrei hier den Tod erwarten. (Mahāgavaccha.)

13. Gleich dunklen Wolken, prächtig schön, an kühlem, klarem Wasser reich, weithin mit Leuchtkäfern bedeckt, erfreuen diese Felsen mich. (Vanavaccha.)

16. So wie ein Stier von edler Zucht geschickt den Pflug umwenden kann und ohne Mühe geht dahin, so ohne Mühe gehen mir die Tage und die Nächte hin, des überirdischen Glückes voll. (Belatthasīsa.)

18. Des Vollerwachten Erbe war der Mönch in Bhesakalāwald; als Knochenhaufen durch und durch, so stellt' er sich die Erde vor. Mir scheint, daß er die Lust und Gier gar schnell in sich hat schwinden sehen. (Singālapitā.)

20. Ich fürchte mich nicht vor dem Tod und sehne mich nach Leben nicht; ablegen werde ich den Leib voll Achtsamkeit und klar bewußt. (Ajita.)

21. Ich fürchte mich nicht vor Gefahr; des Todlosen ist unser Lehrer kundig; dort wo Furcht keine Stätte hat, auf diesem Wege wandern hin die Mönche. (Nigrodha.)

24. Hauslos seit einer Regenzeit — schau an der Lehre Herrlichkeit — sind die drei Wissen schon erreicht, verwirklicht, was der Buddha lehrt. (Sugandha.)

26. Als ich das wohlgesprochene Wort des sonnengleichen Buddha hört', durchdrang ich es dem Pfeile gleich, der feinen Haares Spitze teilt. (Abhaya.)

28. Hängst du wohl an der Kleidung noch? Hast du wohl Freude noch am Schmuck? Entströmt vielmehr der Duft der Zucht d i r wohl, doch nicht den anderen? (Jambugāmikaputta.)

29. Dich selber richte gerade aus so wie der Pfeilschmied seinen Pfeil; das Denken mache dir zurecht, hau ab Nichtwissen, Hārita. (Hārita.)

30. Falls Krankheit mich befallen will, soll Achtsamkeit bereit mir sein. Krankheit hat mich befallen, nun ist keine Zeit zur Lässigkeit. (Uttiya.)

31. Wenn Mücken oder Stechfliegen mich plagen in dem weiten Wald, so wie der Elefant die Schlacht will ich beherrscht ertragen sie. (Gahvaratīriya.)

32. Durch Alterndes will schaffen ich, was Alter-los; durch heißes Müh'n den kühlen Trunk, die höchste Ruh' und ohnegleichen Sicherheit. (Suppiya.)

Einiges über Zen

Es ist das Schicksal der tiefen Erkenntnisse, daß sie von den Epigonen der Schöpfer auf Grund des Mangels an geistiger Kraft in einer Weise verarbeitet werden, die sich mehr und mehr von dem ursprünglichen Sinn entfernt. Es bilden sich zahlreiche neue Formen, die mit der ursprünglichen Erkenntnis oft nur noch den Namen gemeinsam haben. Diesem Schicksal ist auch die Buddhalehre nicht entgangen. In einer historischen Entwicklung von 2500 Jahren hat sich das herausgebildet, was wir heute unter Buddhismus verstehen. Das ist zum guten Teil ein Wirrsal von philosophischen und Glaubenssystemen, die in ihrer verwirrenden Fülle kaum zu übersehen sind und dem Sprachforscher, Religionshistoriker, Volkskundler, Philosophen und vielen anderen für lange Zeit ein Feld der Betätigung bieten. In diesem Sinne befassen wir uns hier nicht mit dem Buddhismus, sondern wir sehen darin etwas, das für unser praktisches Leben von größter Bedeutung ist. Und nur zur Klärung der Einsicht betrachten wir auch ab und zu die eine oder andere der Formen, zu denen sich die Buddhalehre historisch weiterentwickelt hat. Wir verfolgen damit gerade den Zweck, die ursprüngliche Lehre des Buddha gegenüber den späteren Entwicklungsformen abzugrenzen.

Die zwei großen Gebiete, in die man üblicherweise den Buddhismus einteilt, heißen Hīnayāna und Mahāyāna, das kleine und das große Fahrzeug (der Erlösung). Das Hīnayāna steht unserer Überzeugung nach der ursprünglichen Buddhalehre am nächsten, während das Mahāyāna Gedanken aufgenommen hat, die der ursprünglichen Lehre des Buddha fremd waren. Das sind u. a. die höchst komplizierten „metaphysischen" Spekulationen über die Suññyatā, d. h. die Leere, über die Bodhisattvas und über Sukhāvatī, das „glückliche Land" oder das Paradies des

Westens. Mit solchen Ideen, man kann auch sagen: mit solchem Ballast ist der Buddhismus von Indien nach China verpflanzt worden und von dort nach Japan gelangt. Der Chinese, der Japaner und Mongole, allgemein der Mensch der „gelben Rasse" hat für komplizierte philosophische und metaphysische Spekulationen, die dem Inder im Blut liegen, wenig Sinn. Sein Denken ist nüchtern und praktisch gerichtet, er ist mit dem Leben, mit der Erde fest verwurzelt. Wenn List, Schlauheit und Verschlagenheit nicht zum Ziel führen, scheut er auch vor Grobheit und Roheit nicht zurück. Dabei hat aber gerade der Chinese einen angeborenen Sinn für innere Vornehmheit und Haltung. Im ganzen muß man jedoch sagen, daß die Denkweise des Chinesen und Japaners der indo-germanischen recht fremd ist. Es ist daher kein Wunder, wenn der Buddhismus bei diesen Völkern Formen annahm, die er bis dahin nicht gehabt hatte. Ganz besonders spielt dabei die unbedingte Verwurzelung mit dem Leben, die unangekränkelte Lebensbetonung eine Rolle. Der Gedanke der Aufhörbarkeit des Lebens ist zwar überall in der Welt schwer faßbar, für den Chinesen und Japaner scheint er aber überhaupt unfaßbar zu sein.

Vorbereitet war die Umbildung des Buddhismus durch das chinesische Denken schon in der späteren Entwicklung des Mahāyāna in Indien. Metaphysische Spekulationen sind auch dem ursprünglichen Buddhismus als echter Wirklichkeitslehre fremd. Der Buddha hatte erkannt, daß alle derartigen Spekulationen dem Nichtwissen über die Wirklichkeit, insbesondere über den Begriff als Form des Wachstums entspringen. Mit dem Schwinden des Nichtwissens und damit des Lebensdurstes schwindet auch die Sucht nach Begriffen mit ihren Gegensätzen und Antinomien. Damit lösen sich dann alle sog. metaphysischen Probleme von selber, wie etwa die Frage: Ist Gott oder ist Gott nicht? Sie werden geistig überwachsen durch das Erlangen einer neuen Geisteslage. Etwa so wie sich das Gesichtsfeld eines Menschen auf dem Bergesgipfel weitet und Dinge, die unten im Tal sein Blickfeld beengten und in Anspruch nahmen, nun geschwunden sind, weil sie einem niederen und engeren Gesichtskreis angehören.

Dem chinesisch-japanischen Geist widerstrebt also der Gedanke vom Aufhören des Lebensdurstes und damit des Lebens selber. Aber auch metaphysische Spekulationen sind ihm nicht angemessen. Mit solchen wurde er von dem eindringenden Mahāyāna-Buddhismus überschüttet. Was tut der chinesische Geist? Er schafft sich ein neues System, das beide Unangemessenheiten ausscheidet oder doch auszuscheiden versucht. Es leuchtet dem

chinesischen Denken offenbar nicht ein, daß die metaphysischen Spekulationen den Sinn haben können, der rücksichtslosen, groben Betonung und Bejahung des Lebens die schlimmsten Auswüchse zu beschneiden. Metaphysische Spekulationen verewigen den Lebensdrang zwar, aber sie entziehen ihm viel von seiner Brutalität und verhüten wenigstens bis zu einem gewissen Grade das Herabsinken in seichten Materialismus.

So entstand im 6. Jahrhundert in China die Schule des Ch'an, die Japan später übernahm und als Zen bezeichnete. Der Überlieferung nach soll ein indischer buddhistischer Mönch namens Bodhidharma diese Lehre nach China gebracht haben. Der Name der Schule geht auf das Sanskritwort Dhyāna (Pali Jhāna) zurück. Wir übersetzen Dhāna oder Jhāna meist mit Meditation. Bodhidharma soll sich auf folgende Begebenheit berufen haben: Bei einer Gelegenheit habe der Buddha der schweigenden Mönchsversammlung eine Blume entgegengehalten. Da habe der ehrwürdige Kassapa gelächelt, worauf der Buddha gesagt habe: „Kassapa hat verstanden". Die Legende ist sehr hübsch, ob sie der Wirklichkeit entspricht, wissen wir nicht. Im Palikanon steht sie nicht.

Zen ist wohl die merkwürdigste Form, die der Buddhismus in seiner sehr langen historischen Entwicklung angenommen hat. Kürzlich ist ein Buch erschienen, „Die große Befreiung", Einführung in den Zenbuddihsmus. Der englische Originaltext stammt von Prof. Dr. Suzuki; Prof. Heinrich Zimmer hat das Buch übersetzt und bearbeitet und Prof. C. G. Jung ein Geleitwort dazu geschrieben. Darin sagt Jung: „Zen ist wohl das Bedeutendste, das aus jenem Baum, dessen Wurzeln die Sammlungen des Palikanon sind, hervorging." Mit der ursprünglichen Buddhalehre hat Zen jedenfalls das gemeinsam, daß es eine Sache des praktischen Lebens sein will und begriffliche Spekulationen abweist. Der ursprüngliche Buddhismus geht dabei aber den folgerichtigen Weg, der im Wissen von der restlosen Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Nichtselbstheit des Lebens den Einzelnen zur Auflösung des Lebensdurstes und damit zum Aufhören des Lebensvorganges überhaupt führt, den einzigen Weg, über den hinaus es nicht mehr geht und der sich durch sich selber als „wirklich" beweist, unter anderem dadurch, daß er des Begriffs völlig Herr wird und daher auch völlig widerspruchsfrei in sich ist.

Zum Unterschied davon will Zen eine Einsicht schaffen, die unerschütterte Lebensverbundenheit mit der Abweisung des begrifflichen Denkens und seiner unvermeidlichen Gegensätze verbinden soll. Über das begriffliche Denken und die Logik sagt Suzuki:

Im allgemeinen nehmen wir an, daß der Satz ‚A ist A' absolute Gültigkeit besitzt, und daß die Annahme ‚A ist nicht A' oder ‚A ist B' unvollziehbar sei. Wir waren nie imstande, diese Denkbedingungen des Verstandes zu durchbrechen; sie waren zu achtunggebietend. Aber nun erklärt Zen, Worte seien Worte und nichts weiter. Wenn die Worte aufhören, mit den Tatsachen übereinzustimmen, ist es Zeit für uns, mit den Worten zu brechen und zu den Tatsachen zurückzukehren. ... ‚Die Blume ist nicht rot, die Weide ist nicht grün.' Das wird von den Zen-Verehrern als höchst erfrischend und befriedigend empfunden. Solange wir die Logik als endgültig ansehen, sind wir gefesselt, wir verfügen nicht über die Freiheit des Geistes, und die wirklichen Tatsachen des Lebens geraten außer Sicht. Jetzt haben wir den Schlüssel für alle Umstände. Wir sind Meister der Wirklichkeit, und die Worte haben ihre Herrschaft über uns verloren. Wenn es uns gefällt, einen Spaten nicht einen Spaten zu nennen, so sind wir dazu vollkommen berechtigt; ein Spaten muß nicht notwendig immer ein Spaten bleiben, und überdies entspricht eine solche Feststellung, wenn wir den Meistern des Zen folgen, viel genauer der Wirklichkeit, die der Bindung durch Namen widerstrebt." (S. 82/83.)

Grundsätzlich ist diese Haltung des Zen dem Begriff gegenüber ganz richtig. Es entspricht der Wirklichkeit in ihrer steten Veränderlichkeit, daß ein Spaten auch zum Hammer werden kann, oder daß ein Hammer als Ambos, eine Zange als Hammer und umgekehrt dienen kann. Die Begriffe sind eben in der Hauptsache nur Hilfsmittel für eine, meist sehr oberflächliche, Verständigung in Dingen des täglichen Lebens, und selbst da sind Mißverständnisse an der Tagesordnung. Sobald es sich um ein tieferes Eindringen in die Wirklichkeit handelt, versagen sie notwendig, weil sie selber Bestandteil und Form der Wirklichkeit als Greif- und Gestaltungsvorgang sind und daher dem anfangslosen Nichtwissen über die restlose Veränderlichkeit aller Gestaltungen, körperlich-stofflicher ebenso wie geistiger Art, entspringen. Das begriffliche Denken kann deshalb für tiefere Erkenntnis nur vorbereitenden Wert haben. Es kann gleichsam den Platz für die eigentliche Erkenntnis schaffen, z. B. in dem es das „Dickicht der Ansichten", das Gewirr der begrifflichen Theorien mit ihren Gegensätzen und Widersprüchen als solches aufzeigt. Und es kann auch die auf anderem Wege geschaffene Erkenntnis beschreiben und so eine Anleitung zu ihrer Erlangung geben, etwa so wie ein Gemälde eine Landschaft beschreibt oder eine Speisekarte, oder besser noch ein Kochbuch die Speisen. In diesem Sinne hat das begriffliche, logische Denken allerdings große Bedeutung. Da Zen auch diese nicht gelten läßt, schüttet es das Kind mit dem Bade aus.

Zen stellt ein außerordentlich interessantes Experiment, eine Art Mystik dar, die aber von dem, was wir sonst als Mystik kennen, recht verschieden ist, wenn auch für das unvoreingenommene Denken nicht befriedigender als alle Mystik. Man kann Zen einen

heroischen Versuch nennen, Lebensbetonung und tiefste Einsicht mit aller Gewalt zu vereinigen. Die Gewalt und Urwüchsigkeit dieses Versuches bringt dann auch die Mängel in besonders auffallender Weise zum Vorschein in den Abstrusitäten und Paradoxien, von denen es in der überlieferten Zen-Literatur wimmelt. Schon daß es überhaupt eine Zen-Literatur gibt, ist ein Monstrum und Widerspruch in sich; denn jede begriffliche Formulierung ist als solche schon ein Feind des Zen. Es geht aber auch hier eben nicht ohne Zugeständnisse, die freilich im Grunde das Wesen des ganzen „Systems", wenn man es so nennen darf, aufheben. Nebenbei haben wir hier ein Gegenstück zu Krishnamurti, auch in diesem Widerspruch.

Diesen Widerspruch gibt der Verfasser des Buches auch zu. Man kann sagen: seinem ganzen Wesen nach ist Zen explosiv, mit Zündstoff geladen, jedenfalls der begrifflich-logischen Erörterung, dem Raisonnement völlig unzugänglich. Hierin geht Zen weit über den ursprünglichen Buddhismus hinaus, wenn er mit diesem auch in der Abweisung begrifflicher Spekulationen übereinstimmt. Der Buddha hat als Kenner der Wirklichkeit begriffliche Erörterungen, Unterredungen und Diskussionen nicht nur zugelassen, sondern selber in meisterhafter Weise geführt. Er wird als ein vorzüglicher Diskutierer geschildert, der mit seinen Beweisgründen den Gegner kampfunfähig macht, indem er ihn zum Widerspruch mit sich selber führt. Jedoch der Buddha war kein „Haarspalter". Er hat die begrifflichen Erörterungen und Diskussionen immer in den Grenzen belassen, wo sie brauchbar waren. War diese Grenze erreicht, dann setzte die Belehrung über die Wirklichkeit ein, die mit einleuchtenden, lebendigen Vergleichen den Hörern den Zugang zur Erkenntnis möglichst zu erleichtern suchte. Diese Einsicht selbst aber bezeichnete der Buddha als atakkāvacara, nicht dem Bereich des Raisonnements, der begrifflichen Erörterungen mit ihren Gegensätzen zugänglich. Zum Unterschied von der explosiven, vulkanartigen Methode des Zen vollzieht sich im ursprünglichen Buddhismus die Einsicht als organisches Wachstum, sowohl mit allen Eigensinnigkeiten eines solchen wie auch mit dessen rhythmischem Charakter, was beides zusammen wir begrifflich-widerspruchsvoll als berechenbare Unberechenbarkeit bezeichnen können. Damit wird die ursprüngliche Buddhalehre selber zu dem, als was sie die Wirklichkeit des Lebens lehrt: ein Wachstums- oder Ernährungsvorgang. So ist auch die Frucht dieses Wachstums klar und eindeutig für jeden, der ohne Voreingenommenheit herantritt: die Einsicht in die Wirklichkeit als restlosen Ernährungsvorgang schafft eine Umwandlung der Lebensführung, die wiederum die Einsicht

schärft usw. in gegenseitiger Abhängigkeit von Einsicht und Lebensführung. Aus dem anfangslosen Greifen des Lebensdurstes wird so allmählich ein endgültiges Loslassen mit dem wirklichen Ende des Aufhörens: „Unerschütterlich ist meine Gemütsbefreiung. Dieses ist die letzte Geburt. Nicht gibt es mehr ein Wiederdasein."

Im Zen finden wir nichts von einem begrifflich auch nur annähernd zu beschreibenden Ziel. Man tappt im Dunkeln, bis es plötzlich und ganz unerwartet blendend hell wird, ohne Übergang — w e n n es hell wird. Jung sagt ganz richtig: „Es bleibt bemerkenswert dunkel, auch wenn wir viele Beispiele häuften, wieso es überhaupt zu einer Erleuchtung kommt, und woraus eine solche besteht, d. h. wovon oder worüber man erleuchtet wird" (S. 11). Jeder Versuch, das zu beschreiben, ist schon wider den Geist des Zen. Denn Zen ist, wie Suzuki sagt, „ein bodenloser Abgrund". Es erklärt (wenn auch in etwas anderer Weise): „Nichts in dieser dreifachen Welt existiert wirklich; wo möchtest du da den Geist suchen? die vier Elemente sind ihrer innersten Natur nach leer. Wo könnte da die Wohnstätte Buddhas sein? Aber siehe! Die Wahrheit entfaltet sich gerade vor deinen Augen. Das ist alles, was sich sagen läßt und kein Wort mehr!" Suzuki fügt hinzu: „Ein Augenblick des Zögerns, und Zen ist unwiderruflich fort."

Dennoch ist an ein paar Stellen des Buches von einem „tieferen Selbst" die Rede, das mit der „Erleuchtung", auf japanisch Satori genannt, erwacht sei. Und Suzuki sagt:

„Die Lebensfülle, so wie sie wirklich lebt, ist das, was Zen zu erfassen sucht, und zwar auf dem kürzesten und lebendigsten Wege. Zen verkündet von sich selbst, daß es der Geist des Buddhismus ist, in Wirklichkeit ist es der Geist aller Religion und Philosophie. Wird Zen im Tiefsten verstanden, so erreicht der Geist den vollkommenen Frieden, und ein Mensch lebt, wie er leben sollte. Was wollen wir Höheres wünschen?" (S. 60.) An anderer Stelle (S. 93/94) sagt der Verfasser: „In Übereinstimmung mit den Forderungen unseres inneren Lebens führt uns Zen daher zu einem Reich des Absoluten, in welchem es keine Gegensätze irgend welcher Art gibt. Wir sollten zudem bedenken, daß wir in einer Welt der Bejahung und nicht der Verneinung leben, denn Leben ist Bejahung selber; und diese Bejahung darf weder begleitet noch bedingt sein von einer Verneinung, denn eine derartige Bejahung wäre relativ und durchaus nicht absolut ... Um frei zu sein, muß Leben absolute Bejahung sein, muß alle möglichen Bedingungen, Beschränkungen und Gegensätze überschreiten, die seine freie Wirksamkeit behindern."

Es würde hier zu weit führen, auf diese Erörterung näher einzugehen. Nur soviel möchten wir sagen: von einer absoluten Bejahung zu sprechen, hat ebensoviel und ebensowenig Sinn wie von einer absoluten Verneinung. Beides sind eben Begriffe mit ihren Gegensätzen. Eins ohne das andere gibt es nicht. Deshalb

ist „absolute Bejahung“ ein Widerspruch in sich. Leben ist das, als was es sich selber von Augenblick zu Augenblick für das einzelne Lebewesen erlebt, und ob man das Bejahung oder Verneinung nennen will, das kommt auf den jeweiligen Standpunkt an. Einen Standpunkt „an sich“ gibt es da nicht, so wenig, wie es ein Leben „an sich“ gibt. Aber streng genommen gehen diese Erörterungen Suzukis schon weit über das hinaus, was man über Ziel und Inhalt des Zen nach dessen Wesen sagen darf. Es ist schon „Raisonnement“. Die alten Zen-Meister haben sich mit solchen Erörterungen nicht abgegeben. Sie haben, bildlich gesprochen, mit Bomben geworfen. Das zeigen am besten einige Beispiele.

„Ein junger Mönch bat Joshu (einen alten Zen-Meister d. R.), ihn im Glauben des Zen zu unterrichten. Der Meister fragte: ‚Hast du dein Frühstück eingenommen oder nicht?‘ — ‚Ja, Meister, ich habe es eingenommen‘, antwortete der Mönch. — ‚Geh und wasch deine Reisschale‘, war die unmittelbare Antwort. Und dieses Geheiß öffnete sogleich den Geist des Mönches für die Wahrheit des Zen.“ (S. 124.)

„Tokusan war ein großer Kenner des Diamant-Sūtra (ein Mahāyāna-Text d. R.). Als er hörte, daß es so etwas wie Zen gäbe, eine Lehre, die alle geschriebenen Dinge verwerfe und unmittelbar von des Menschen Seele Besitz ergreife, ging er zu Ryūtan, um sich in der Lehre unterrichten zu lassen. Eines Tages saß Tokusan draußen und versuchte, das Geheimnis des Zen zu durchdringen. Ryūtan sagte: ‚Warum kommst du nicht herein?‘ Tokusan erwiderte: ‚Es ist pechrabenschwarze Nacht.‘ Ryūtan zündete eine Kerze an und reichte sie ihm hinaus. Im Augenblick, als Tokusan sie ergreifen wollte, blies plötzlich Ryūtan das Licht aus, worauf der Geist des Tokusan sich öffnete.

„Hyakujo trat eines Tages, seinem Meister Baso aufwartend, aus dem Haus, als sie einen Flug wilder Gänse sahen. Baso fragte: ‚Was ist das?‘ — ‚Es sind Wildgänse, Herr.‘ — ‚Wohin fliegen sie?‘ — ‚Sie sind weggeflogen, Herr.‘ — Plötzlich packte Baso Hyakujo an der Nase und verdrehte sie ihm. Dieser, überwältigt von Schmerz, schrie laut: ‚Oh, oh!‘ — ‚Du sagst, sie seien weggeflogen‘, meinte Baso, ‚aber trotzdem sind sie alle von Anfang an hier gewesen.‘ Da troff Hyakujos Rücken vor Schweiß; er hatte Satori.“ (S. 125.)

Das sind nur ein paar Beispiele. Sie ließen sich um viele vermehren, von denen verschiedene an Drastik und Grobheit, ja Grausamkeit nichts zu wünschen übrig lassen. Etwa wenn ein Zen-Meister den Vortrag des Schülers mit einem rauhen Wort „Dummes Geschwätz“ abfertigt, den Schüler beim Ohr packt und ihn von der Veranda hinunterwirft, daß dieser sich, da es geregnet hat, im Schmutz und Wasser wälzt. Dazu belegt er ihn mit dem Titel: „O du finsterer Höhlenbewohner.“ Am nächsten Tage läßt er ihm eine noch „herzhaftere“ Behandlung zuteil werden, wobei der Schüler einen Meter tief herunterfällt und am Fuß einer Steinmauer fast besinnungslos liegen bleibt, wozu der Meister dann noch herzlich lacht. Als dem Schüler dann jedoch auf einem Bettelgang im Dorf sich plötzlich das Auge für die Wahrheit des Zen öffnet, streichelt ihn der Meister bei der Rückkehr und sagt: „Jetzt hast du es, jetzt hast du es endlich“ (S. 178/179). Oder die Art, wie der Zen-Meister Guteis das Zwecklose bloßer Nachahmung demonstriert. Guteis antwortete auf jede Frage, die ihm gestellt wurde, damit, daß er einen Finger hob. Sein Diener ahmte ihn nach. Als der Meister das merkte, schnitt er ihm den Finger ab.

So war es in der früheren Zeit, der Glanzzeit des Zen. Allmählich schwand die urwüchsige Kraft, die den alten Zen-Meister auszeichnete, und man kam zu einer Form der Vermittelung der Erkenntnis, die als Koan bezeichnet wird. Darunter versteht man „die Anekdote eines alten Meisters oder das Zwiegespräch zwischen Meister und Mönchen, oder eine Feststellung oder eine Frage, die von einem Lehrer vorgebracht wird; Mittel, die dazu dienen sollen, den Geist für die Wahrheit des Zen zu öffnen (S. 141)." Hier erklärt sich nun auch, warum diese merkwürdige Lehre ihren Namen von der alten Meditation, dem Dhyāna herleitet. Treu der alten indischen, nicht nur buddhistischen Überlieferung sitzen die Zen-Schüler in großen Meditationshallen in der traditionellen Haltung mit gekreuzten Beinen und sammeln das Denken. Doch die Methode der Meditation und ihr Gegenstand haben sich im Zen wesentlich geändert. Aus der ursprünglich geübten Betrachtung der Vergänglichkeit und der Beruhigung des Gemüts und des Denkens wurde im Zen die Meditation des Koan. Was ein Koan ist, sehen wir am besten ebenfalls an ein paar Beispielen.

„Als Kyōsan von Yisan einen Spiegel erhielt, hielt er ihn hoch vor einer Versammlung von Mönchen und sagte: ‚O, Mönche, Yisan hat diesen Spiegel hierher gesandt; soll er Yisans Spiegel oder mein Spiegel heißen? Nennt ihr ihn den meinen, wie ist es dann möglich, daß er von Yisan kommt? Nennt ihr ihn Yisans, wie erklärt ihr euch dann, daß er in meinen Händen ist? Wenn ihr dazu etwas sagen könnt, was den Nagel auf den Kopf trifft, so will ich den Spiegel aufbewahren, wenn nicht, zerbreche ich ihn in Stücke.' Dies erklärte er dreimal, und als niemand hervortrat, um sich zu äußern, wurde der Spiegel zerschlagen."

„Tōzan kam zu Ummon in die Lehre; dieser fragte: ‚Wo kommst du her?' — ‚Von Sato.' — ‚Wo hast du den Sommer verbracht?' — ‚Bei Hōji von Konan.' — ‚Wann gingst du von dort fort?' — ‚Am fünfundzwanzigsten des achten Monats.' Plötzlich sprach Ummon mit erhobener Stimme: ‚Ich schenke dir dreißig Hiebe. Du kannst jetzt gehen.' Am Abend kam Tōzan in Ummons Zelle und fragte ihn, was er Arges getan habe, daß er dreißig Hiebe verdient hätte. Der Meister erwiderte: ‚Ist das die Art, im Lande umherzuwandern? O du Reisbeutel!'" (S. 158/159.)

Von solchen Koans soll es an 1700 geben, von denen eine gewisse Anzahl dem heutigen Zen-Schüler als Betrachtungsgegenstand dienen. Wir sind leicht geneigt, diese Anekdoten als Bluff, Witz oder Groteske zu nehmen. Suzuki warnt aber davor. „Zen ist die ernsteste Sache der Welt", sagt er. So können wir nur feststellen, wie fremd diese Denkungsart für uns und wie verschieden sie auch von der des ursprünglichen Buddhismus ist, wie unvereinbar auch die Handlungsweise der Zen-Meister oft mit dem ist, was wir unter Zucht im buddhistischen Sinne verstehen. Im Zen hat sich der chinesisch-japanische Geist gegen das Überwuchern der ihm fremden philosophisch-begrifflichen,

übersteigerten Spekulationen eine Art Gegengift geschaffen. Dabei scheint das eingetreten zu sein, was man bei der Heilung einer Wunde als Überheilung bezeichnet, oder um ein anderes Beispiel zu nehmen: der Pendelschlag ist nach der andern Seite ins Extrem ausgeschlagen. Man kann wohl sagen, daß Zen ein echtes Produkt ostasiatischen Geistes ist. Als solches höchst interessant und lehrreich, auch in seiner Urwüchsigkeit und Lebendigkeit, wie sie ja in der Anekdote immer steckt, erfrischend, ist es als praktischer Weg für uns schwerlich zugänglich.

Wir als Buddhisten, die in der ursprünglichen Lehre des Buddha den unübertrefflichen Führer durch die Irrungen und Wirrungen des Lebens gefunden haben, brauchen auch kein Zen. Ob andere Menschen des Westens es gebrauchen können, halte ich für mehr als zweifelhaft. Bemerkenswert ist jedoch zweifellos der eigenartige Versuch des Zen, das begriffliche Denken mit seinen Gegensätzen zu überwinden. Und es mag auch wohl einmal möglich sein, daß ein Mensch auf diesem seltsamen Wege zur wirklichen Einsicht kommt und das Leiden durch Überwindung des Lebensdurstes zum Schwinden bringt. Jedenfalls würde das nicht dem Grundgesetz der Wirklichkeit widersprechen: der restlosen Vergänglichkeit.

Zu bemerken ist aber auch noch besonders die strenge Lebensführung der Zen-Mönche, die ebenfalls an die alte Überlieferung buddhistischen Mönchslebens in Indien gemahnt. Die strenge Zucht in äußerster Genügsamkeit und Schlichtheit, fleißiger Arbeit und Zurückgezogenheit hat Zen vor dem Verfall bewahrt. Innerhalb des Systems steht diese strenge Zucht unvermittelt, ohne innere gedankliche Verbindung da. Wie soll auch eine gedankliche Verbindung hergestellt werden, wo jede begriffliche, logische Verknüpfung und Erörterung zu schweigen hat? Die Zucht ist da lediglich auf Grund guter Überlieferung und Neigung dazu und bewahrt die Anhänger des Zen vor der großen Gefahr, die jedem droht, der sich in das Land jenseits der Begriffe begibt, also auch „jenseits von Gut und Böse“, ohne das Leben selber in Frage zu stellen, ohne den Halt der aus der Einsicht in die Wirklichkeit entspringenden gedanklichen Notwendigkeit der Selbstzucht, des Verzichts zu haben. Daß manche dieser Gefahr nicht entgangen sind und in Zügellosigkeit verfielen, sagt der Verfasser.

Es bleibt noch die Frage: Wo ist der Maßstab für die Richtigkeit der „Erleuchtung“ im Zen? Nach dessen Wesen gibt es keinen anderen Maßstab als das nicht zu beschreibende Wissen des Meisters selbst, das in jedem einzelnen Falle einzigartig und nicht wiederholbar ist. Wie aber, wenn der Meister sich täuscht? Jung sagt hierzu folgendes:

„Selbstverständlich können wir nie endgültig entscheiden, ob jemand wirklich ‚erleuchtet‘ oder ‚erlöst‘ sei, oder ob er es sich bloß einbildet. Dazu fehlen uns alle Kriterien. Überdies weiß man zur Genüge, daß ein eingebildeter Schmerz oft viel peinlicher ist als ein sogenannter wirklicher, indem sich dazu noch ein subtiles moralisches Leiden gesellt aus der dumpfen Ahnung eines geheimen Selbstverschuldens. Es handelt sich also nicht in diesem Sinne um ‚Tatsächlichkeit‘, sondern um die seelische Wirklichkeit, nämlich das psychische Geschehen des als Satori bezeichneten Vorganges. Alles seelische Geschehen ist ein Bild und eine Ein-Bildung, sonst könnte ja gar kein Bewußtsein und keine Phänomenalität des Vorganges existieren. Auch die Einbildung ist ein psychischer Vorgang, weshalb es völlig irrelevant ist, ob eine ‚Erleuchtung‘ ‚wirklich‘ oder ‚eingebildet‘ genannt wird. Der, welcher eine Erleuchtung hat oder zu haben vorgibt, meint auf alle Fälle, erleuchtet zu sein. Was andere davon halten, entscheidet ihm über seine Erfahrung gar nichts. Selbst wenn er löge, wäre seine Lüge eine seelische Tatsache.“ (S. 17/18.)

Jung setzt sich als Wissenschaftler und Psychologe über diese schwerwiegende Frage damit leicht hinweg, daß er alle „psychologische Wirklichkeit“ in ihren verschiedenen Formen oder Schichten als gleichwertig betrachtet und als selbstherrlich und keiner höheren Instanz unterworfen. Hier wird also der Mensch zum Maß aller Dinge. Das ist aber ein großer Irrtum. Es gibt eine höhere Instanz für die „psychologische Wirklichkeit“, für die Art und Weise, wie ich denke und dementsprechend rede und handle. Das ist die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit als die ständige Beziehung zwischen Ich und Außenwelt, zwischen der psychologischen Wirklichkeit und der Wirklichkeit der „Tatsachen“. Diese Instanz fällt ihren Richterspruch in den Früchten, die das Wirken in Gedanken, Worten und Taten trägt, und das seinen Keim in der psychologischen Wirklichkeit des Denkens hat. Das ist das Kriterium dafür, ob ein Mensch „erleuchtet“ und „erlöst“ ist oder nicht. Und deshalb ist es von größter Bedeutung, ob der Mensch sich selber täuscht oder nicht. Oder mit anderen Worten: Im Grunde kommt es auf die Ehrlichkeit des einzelnen sich selber gegenüber an. Um ehrlich gegen sich sein zu können, muß man aber wissen, was man selber ist, nämlich ein anfangsloser Ernährungsvorgang ohne Ernährer.

Verehrung ihm, dem Lehrer! K. F.

Morgen-Nachdacht

I.

Das Erwachen haben wir schon in den Schlaf mit hinübergenommen. Wir hatten auch unser Denken am Abend noch gereinigt, und ein Gedanke ist in uns fest geworden durch den Schlaf hindurch: der innere Frieden.

So friedvoll wie wir eingeschlafen sind, erwachen wir. Der Tag kommt, das Bewußtsein tritt ein, wir kommen langsam hindurch, bis es ganz klar ist. Und der Friedensgedanke von gestern abend ist noch da. — Zum Fenster hinaus ein Blick! Es regnet, grau und dämmrig erscheint der Himmel. Ich will diesen Eindruck von Dämmergrau und Regen mit Frieden segnen. Mag dieser Regen notwendig sein, mag er nicht notwendig sein — einige Wesen freuen sich seiner, vielleicht die Frösche und die Regenwürmer. — Und in die Friedensstimmung kommt mir ein Lächeln. — Einige Wesen mögen unter dem Regen leiden. Mögen sie doch Schutz finden! Die Schmetterlinge, die Mücken — wenn sie mich auch stechen — das gehört ja wohl mit zu ihrer „Aufgabe" —, mögen sie nicht zu leiden haben!

Es ist Zeit, ich brauche Frische, Wasser, Bewegung, Sauberkeit und Ordnung. Meine innere Liebe zur Ordnung der Gedanken verlangt ein geordnetes Zimmer, verlangt den Eindruck, daß es „fertig" ist. Mit Frische im Gemüt mache ich dies alles und mit freundlicher Sorgfalt; das mögen die Dinge gern, die um mich sind, und die ich liebe. Einige sind ja schon Begleiter meines Lebens seit meiner Geburt.

Ich habe Zeit. Zeit muß man haben, wenn man Frieden gestalten will. Der Regen hat einen Rhythmus, den Rhythmus des Friedens. Und ich sitze still und wünsche mir innere feste Ruhe, ganz feste Ruhe für diesen Tag. Die Arbeit fängt gleich an — mit Ruhe, ruhevoll; ruhevolle Würde soll sie durchschimmern. Menschen werden mir gegenüber treten. Ruhevoll will ich sie ansehen, ruhevoll will ich sie anhören, ruhevoll will ich sie ansprechen. Nicht spielend mit den Händen, ruhig will ich sitzen, gehen und stehen.

Beruhigen will ich jeden, der mir begegnet, durch meine Haltung. Und alle Menschen mögen das. Die Fülle meiner Ruhe soll so groß sein, die Kraft meiner Ruhe soll so stark sein, daß sie unversiegbar erscheint. Mit dem Ruhigsein wächst mir die Ruhe. Ich will sie pflegen, pflegen! Und nun ist sie Freude geworden. Mit dieser Freude bin ich stark gegen andere Menschen, die weniger Ruhe und weniger Freude haben.

Es regnet noch, es regnet rhythmisch. Draußen fahren Wagen. Ihr Geräusch ist keine aufreizende Musik; es ist Geräusch, Rauschen. Alles Ge-rausche erlaubt mir, ruhig zu bleiben. Auch die Menschen, denen ich heute begegnen, werden mir erlauben, ruhig zu bleiben. Die Arbeit gelingt besser in der Ruhe und in der Freude darüber.

„Wo ich auch weile, ich bin ruhig!" Das sagt ein Chinese des Altertums. Ruhig sein und bleiben, wenn andere uns aufgeregt

anreden. Ruhig bleiben, selbst wenn uns ein Vergehen, eine Schuld vorgeworfen wird. Mit Ruhe und Stärke die Schuld auf sich nehmen, die Folgen ruhevoll tragen. Vorwürfe, berechtigte, mit so viel Ernst und Ausdauer, mit so viel Überlegung in Ruhe durchdenken, daß ein Nicht-wieder-tun-können daraus wird. Das sind schwere Dinge. Und sie müssen durchgedacht werden, bevor eine Gelegenheit, sie anzuwenden, kommt. Gleich wie die Übungen des Verhaltens bei Feuerausbruch, so müssen die Übungen der Gedankenruhe für Ausbruch von Schicksalsereignissen zuvor durchgedacht werden: Wo ich auch weile, ich bin ruhig!

II.

Der Morgen ist da, und milde scheint die frühe Sonne ins Zimmer. Was habe ich gestern erlebt? Viel Leidiges habe ich gesehen: eine ganz junge Witwe mit einem Söhnchen. Sie muß Geld erwerben und das Kind einer andern Frau überlassen. Sie hatte einen Nervenzusammenbruch im vergangenen Jahr, und jetzt beginnt eine Lungentuberkulose. Sie hat Heimweh nach ihrem Kinde, mit dem sie, die Kranke nicht zusammen sein darf. — Und ich sah ein krankes Auge, geschwollen, unterlaufen, schmerzend. — Ich sah eine ältere, alleinstehende Frau. Sie hat Sehnsucht nach einem Heim. Und sie hat kein Heim. — Ich sah ein junges, blutjunges Mädchen, den Tod in der nahen Zukunft, sie weiß es noch nicht; aber sie leidet unter Schmerzen. Ich sah eine Rücksichtslosigkeit. Ein Klavierspiel, so hart, so grausam, so laut. Das war ein schlimmer Spieler, es war ein böses Spiel! Der Erhabene hat uns gelehrt, bei den unangenehmen Dingen zu verweilen, er hat uns gelehrt, an einen Leichnam zu denken, einen Ein-Tag-alten, einen Zwei-Tag-alten usw.

Leiden betrachten, Ekelerregendes betrachten mindert die Sucht am Leben. Mit der Sucht mindert sich das Leiden. Wer die Sehnsucht überkommt, der überkommt ihr Leiden. Auch die Liebe ist Leiden, sie hat nicht nur leidige Zeiten, sie ist es. Sie ist eine Fessel, von der man nicht loskommen kann, bis sie zum Ekel selbst sich auswächst. Ekel macht uns frei, Leiden macht uns frei von den Dingen. Sie machen uns auch ernst. Sie führen uns zurück von der Oberflächlichkeit der Welt-Freude. Schlimm, daß im Himmel kein Leiden ist. Nach diesem einzig freudvollen Leben, wer möchte sich danach sehnen? Es ist paradox. Denn das einzig Freudvolle selbst wird überraschend schnell ekelhaft. Und wie schauen die Wesen uns an, die in Schmerz leben müssen; wie schauen die uns an, auf deren Kosten wir leben und uns freuen wollten!

Wer sieht, wieviel zweckloses Leiden sein zweckloses Leben verursacht, der *darf* gar nicht mehr weiter, weiter, weiter leben wollen. Oh, wie gut ist das zu erkennen, wie schwer zu vollbringen!

III.

Die stille Stunde ist da, die frische, wache, die Stunde nach der vollkommenen Ruhe. Und die Kraft in mir verlangt nach Tat. Der Weg des Lassens, den ich gehen will, verlangt Anstrengung. Ich bin nicht „gut" von Geburt an, der Veranlagung nach, mit ein paar landläufigen Sünden behaftet, die niemand an sich selber ernst nimmt, während er sich im übrigen auf seinen „guten Kern" verläßt. Gleich dem Musiker, der viel, sehr viel sich üben mußte, als er ein Musiker werden wollte, alle Tage stundenlang üben; gleich dem Gelehrten, der lernen mußte, als er ein Gelehrter werden wollte, viel, sehr viel lernen, alle, alle Tage stundenlang, so muß ich lernen, so muß ich üben alle Tage. Und gleich dem Musiker oder dem Gelehrten, der alle Tage arbeiten muß, um seine Fähigkeit auch nur auf der Höhe zu erhalten, gleich ihnen muß ich arbeiten, um das nur zu erhalten, was ich bin. Und ich muß doch noch mehr erreichen! Gleich dem Gelehrten, der an der Hochschule nicht nur das Gut des Wissens kennt und lehrt, sondern in dunkle Gründe steigt, Neues zu erforschen, zu erfinden, zu entdecken, so muß ich in die dunklen Gründe meines Innen hinabsteigen und alle Dinge, alle Gedanken dort betrachten, muß weiter forschen, entdecken und finden.

Wenn ich ein Etwas gefunden habe, dann muß ich es auflösen, klar machen, durchleuchten und an ihm wirken, bis es sich einfügt in den Entschluß zum Guten, zur Milde, zum Frieden, zum Entsagen, zum Aufhören, zur Selbstlosigkeit, zum Nachgeben gegen die Welt, zur Strenge gegen mich, zum Anreiz der Weiterarbeit.

Merkwürdig, wie wir täglich stundenlang fremde Sprachen zu lernen angehalten wurden, mit wieviel Mühe Tag für Tag, Wort für Wort, ohne Fragen nach der Sprachbegabung. Sollten wir uns nicht noch mehr üben im rechten Denken und nicht fragen, ob wir auch dazu veranlagt sind?!

Wie oft, ja meistens tauchen die Gefühle und die Gedanken in leiser Flüchtigkeit auf; sie reifen gar nicht aus bis zum klaren: „Ich weiß, daß ich dies denke." Sie schwinden so schnell, sie werden von anderen ebenso leisen Gefühlen abgelöst. Das Tempo des Denkens ist so schnell, daß man mit Überlegung gar nicht nachkommen kann. Denken und alle Regungen müßten lang-

samer kommen, länger sich unserer Betrachtung aussetzen und kritisieren lassen. Der Neid z. B. wird ja nicht dadurch genährt, daß man auf einen Menschen in seinem Glück so recht haßerfüllt neidisch ist, so neidisch, wie es der Schauspieler uns vormacht auf der Bühne, wenn er den Neid darstellen will. Einen so starken und deutlichen Neid fühle ich jahrelang nicht, und meine Neidfähigkeit wäre längst erloschen, wenn sie auf so massive Gaben angewiesen wäre, um leben zu können. Nein, der leise, schnelle Hauch eines Gedankens, den ich selber als Neid gar nicht zu benennen für wert halte, der unterhält die verdeckte Glut jenes Feuers, das in furchtbarer Größe einst aufflammen kann, wenn Nahrung und Umstände ihm günstig sind. — Es ist schon wirklich das beste, wenn man die Funken löscht, noch bevor man sich zum Schlafen niederlegt, zu jenem großen Schlaf, auf den neue Geburt folgt; und man weiß ja nicht, inmitten welcher Verhältnisse.

IV.

Das Erwachen war nicht schön. Es ist ein Alpdruck aus dem Schlaf her mit herübergekommen. Man nennt so etwas wohl „schlechte Stimmung"; „schlecht in Form", sagt der Sportsmann. Die Tage sind einander nicht gleich, und wenn die äußeren Umstände sich nicht wesentlich ändern, so können es doch die inneren Bedingungen tun. Der Weltmensch sucht nach Zerstreuung, wenn er sich selber zur Last wird. Er gönnt sich etwas Besonderes, er sucht sich abzulenken. Aber längst haben wir erkannt, daß Ablenkung kein Heilmittel ist, sondern nur ein Betrug für kurze Zeit. Nirgends empfiehlt der Erhabene Ablenkung, Geselligkeit, Zerstreuung, Betäubung gegen die empfundenen Zustände des Leidens.

Die Ergründung ist unsere erste Pflicht einem derartigen Zustand gegenüber. Die regelrechte Selbstuntersuchung: Quält mich etwas an meinem Leibe? Meldet sich eine beginnende Krankheit mit diesen ungewissen Unlustgefühlen? Vielleicht! Vielleicht auch nicht! Erst später kann ich das deutlich sagen. Und wenn schon: „Wenn ich auch krank am Leibe bin (wäre), mein Geist soll mir nicht krank sein!" — Das Wetter ist gut. Die Arbeit des Tages, die vor mir liegt, bietet keine Ursache, ihr mit Besorgnis entgegenzusehen. Die Menschen, mit denen ich heute zu tun haben werde, fürchte ich nicht. Keiner von ihnen ist mir feindlich gesinnt. —

Liegt in mir ein unbewußtes Ahnen von kommendem Unglück irgendwo? Vielleicht! Vielleicht auch nicht! Auch wenn ich diesem Gedanken nachgehe, finde ich nicht, daß er Gestalt an-

nimmt. Frieden wünsche ich jetzt all denen, die Leiden-unterworfen sind. Dieses Wünschen wirkt etwas erleichternd auf die Stimmung. Ich will es vertiefen. — Und mir selber? Wünsche ich mir auch den Frieden? Ja, ich wünsche ihn mir wohl. Aber indem ich ihn mir wünsche, fühle ich, daß der Unfriede in mir für mich selber heilsam ist. Fleißig soll man ja die Gedanken des Ekels, der Lustlosigkeit, des Überdrüssigwerdens üben. Diese Dinge entfernen uns von der Welt, sie lösen die Bande der Liebe und Lust. In Einsamkeit den Zustand der Unlust durchdenken und auskosten, Vertiefung üben, den eigenen Geist betrachten: da ist Lustlosigkeit, da ist ein zerstreuter Geist, kein gesammelter. Und wie ist es zur Zerstreutheit gekommen? Die Vielheit der Beanspruchung von gestern liegt mir noch im Hirn: Jetzt auf einmal weiß ich es! Jetzt aber weiß ich auch, daß dieses Ergebnis etwas durch gestrige Nahrung in mir G e w a c h s e n e s ist, und daß ich es nicht ablegen kann, sondern ihm entwachsen muß. Ich habe den Tag von gestern „gegessen", nun liegt sein Inhalt in mir, jetzt muß ich ihn „vergessen". Neue, gute Gedanken der Sammlung sollen aufsteigen und ihn vertreiben. O Denkpause, — Pause — wie erholsam bist du! —

Und danach gute, heilsame Gedanken! Und wenn es in uns selber leer und unfruchtbar ist? — Dafür ist es gut, wenn man rechte Haltung einnimmt, die Daumenspitzen aneinander legt, die Lider senkt und sich in Gleichmut hineinzuarbeiten versucht. Die langen Wellen der Lehrreden, die Meereswellen-gleichen Wiederholungen im Erzählen des Herganges, des Beispiels, des Vergleichs und der Nutzanwendung, sie sollen, so dünkt mich, die inneren Regungen des Hörers zur Ruhe bringen. Wer seine Aufmerksamkeit s o lange auf einen Stoff konzentrieren kann, der hat einen wohlvorbereiteten Geist — Das große Unratmahl!

Im Nachdenken ist mir die Lustlosigkeit geschwunden. Frei von Last gehe ich meinen Weg. M. L.

Mittel und Wege der Selbsterkenntnis

von B. Sch.

(5. Fortsetzung)

L o k i y a : Sie nehmen mir jede Hoffnung, im Ideal so etwas wie einen Spiegel zu haben, in dem ich mich zu erkennen vermöchte.

D h a m m i k a : Der angezogene Vergleich erhärtet nur die mit dem Gedicht von Nietzsche empfundene Wahrheit — „seitdem ward ich beinah zum Schatten, du zum Leibe" —. Setzen Sie für den Schatten das Bild im Spiegel als das Abbild meiner selbst, so haben Sie dasselbe Verhältnis.

L.: Aber im Spiegel nehme ich mich doch wahr. Er gibt doch wieder, was in ihn hineinblickt; durch ihn erfahre ich doch täglich, wie ich aussehe.

Dh.: Was Sie da täglich erfahren, wenn Sie vor den Spiegel treten, ist Ihre Erfahrung. Sie erfahren sich, nehmen sich selbst wahr, erleben aber nicht, wie es dazu kommt. Jede Selbstwahrnehmung setzt das Selbst voraus, das in seinem lebendigen Wirken eben nicht erfahren werden kann. Erfahrungen, das erweist Ihnen die Wissenschaft, arbeiten immer mit einem Sein. Insofern sind Sie durch Ihr Bild im Spiegel schon einer Täuschung erlegen. Stellen Sie sich vor, ein Mensch mit ausgesprochen häßlichem Gesicht sähe in den Spiegel, beschaute sich darin, beschaute sich oft darin. Glauben Sie, daß er, wenn er nur recht oft hineinsähe, sich am Ende noch als häßlich empfinden würde?

L.: Das dürfte allerdings nicht anzunehmen sein. Je öfter er den Spiegel befragen würde, desto mehr würden ihm die Antworten gefallen.

Dh.: Diese Antworten des Spiegels sind vorausgegebene Antworten, sind vorweggenommen, eine Art Selbstbestätigung dessen, der da fragte. Wissen Sie auch, was sich da bestätigt sehen möchte?

L.: Offenbar der Wunsch, sich zu sehen.

Dh.: Sich zu sehen, aber nicht als den, der man ist, sondern der man sein möchte.

L.: So hätte der Wunsch, das Verlangen zu sein, etwas zu sein, dazu geführt, daß das Spiegelbild über den Gespiegelten triumphiert und letzteren geblendet hätte.

Dh.: Wie der durch sein Spiegelbild sind wir alle, die nicht zur letzten Einsicht in unser eigenes Wesen gekommen sind, Geblendete der Spiegel unserer Begriffe. Doch nicht diese an sich sind schuldig dieser Täuschung, wie auch der Spiegel nicht durch diese seine Eigenschaft zu spiegeln, sondern der einzelne Lebensvorgang täuscht sich selbst vermittels des Spiegels. Es ist der Trieb zum Dasein, der Durst nach Sein, nach Werde-Sein („Vor jedem steht ein Bild des, das er werden soll"), der sich vor sich selbst durch diese Selbsttäuschung Garantien schafft. Und wie der Begriff alles Lebendige in seiner Veränderlichkeit und Unbeständigkeit „feststellt", zu Dingen verfestigt, Ding-fest macht, richtiger: zu machen sucht, so gerinnt alles Lebendige in Mimik und Bewegung zu dieser eigentümlichen Starrheit des Bildes im Glase, die fast ans Magische grenzt. Auch hier hat uns derselbe Trieb über dies wechselnde Spiel im Antlitz hinweggetäuscht, das nur der Widerschein eines inneren Geschehens ist. Alle Versuche, vermittels des Begriffes zur tieferen Wirklichkeitserfassung zu kommen, mögen sie Kunst, Religion, Ethik, Organisation usw. heißen, sind Gezeichnete dieses Triebes, des Nichtwissenstriebes, wie ihn der Buddha bezeichnet, dieses Nichtwissens, in dem Wirklichkeit sich durch den Ichwahn über alle Vergänglichkeit hinweg Sicherheit zu verbürgen wähnt, wobei dieser Trieb es versteht, jede Störung dieses Wahns der Sicherheit durch stets neue Tricks zu beseitigen und den Wahn unangetastet zu lassen.

L.: Und wie denken Sie sich den Vorgang wirklich? Was geschieht, wenn ich in den Spiegel schaue? Was vollzieht sich in Wahrheit?

Dh.: Wirklichkeitsgemäß ist jedes Spiegelbild bedingt entstanden, das stets neue Ergebnis des in-den-Spiegel-Hineinsehens. Wirklichkeitsgemäß vollzieht sich durch die Sinnesberührung Wahrnehmung, in Abhängigkeit von Wahrnehmung geistiges Innewerden, das zur gedanklichen Aufnahme führt und Bewußtsein als Selbstbewußtsein aufwertet. Bewußtsein seinerseits bekräftigt die Geistform, grenzt sie als Subjekt neu ab, postuliert sich sozusagen und projiziert sich nach außen als sein Abbild, alles unter dem Nichtwissen um diesen einheitlichen Werdeprozeß. Jeder übliche Versuch der Selbsterforschung ist überschattet durch die Täuschung der Begriffe, dieser Spiegelbilder unseres Denkens, die durch Sinnesberührung entstanden, gestaltet, Durst-verursacht sind. Dieser Durst ist der Blender, der unsere Blicke gern

von sich abzuwenden trachtet, uns gern uns selbst abwendig machen, nach außen wenden möchte, damit er zuinnerst unerkannt bliebe. Diesen Verhinderer rechter Selbsterkenntnis zu durchschauen und seine Täuschungen aufzudecken, ist nur auf dem Wege des Achtpfades möglich, insbesondere durch dessen siebenten Abschnitt, die rechte Verinnerung. (Schluß folgt.)

Bücher

Die große Befreiung, Einführung in den Zen-Buddhismus. Von Dr. T. Suzuki, mit Geleitwort von Dr. C. G. Jung. Curt Weller & Co. Verlag, Leipzig 1939. 188 Text- und 4 Bildseiten mit den zehn Bildern „vom Rinderhirten". Kartoniert 5,80 RM., Ganzleinen 7,— RM.

Das sehr lebendig geschriebene Buch gibt einen guten Einblick in die Welt des Zen. Näheres in dem Artikel in diesem Heft. Die Ausstattung des Buches ist ausgezeichnet.

Meditation, zwölf Briefe über Selbsterziehung. Von Friedrich Rittelmeyer. Verlag Urachhaus, Stuttgart. 14.—16. Tausend, 1939. 238 Seiten. Leinen 5,80 RM.

Von diesem Buch, worüber wir im 1. Heft dieses Jahrgangs ausführlich sprachen, ist jetzt eine Neuauflage erschienen, die gegenüber der früheren wenig verändert ist. Ein ausführliches Inhaltsverzeichnis erleichtert in der Neuauflage den Überblick über diese „Briefe". Ist die gedankliche Grundlage, von der der Verfasser ausgeht, auch wesentlich anders als die buddhistische, so ist das „Technische" der geistigen Sammlung in diesen Briefen doch für jeden nach Verinnerlichung Strebenden wertvoll.

Briefkasten

Herr E. W. in B. (Schluß).

Die Buddhalehre ist also zwar nicht widerlogisch oder wider die Vernunft, aber sie geht über die Logik hinaus. 1 + 1 = 2, das ist logisch, vernünftig. Daß 1 + 1 aber auch 3 sein kann, ist zwar unlogisch, aber nicht unwirklich, nämlich wenn aus der Gemeinschaft von männlich und weiblich ein Sproß entsteht. Das ist nun zwar nicht gegen die Vernunft, aber es ist für die Vernunft unfaßbar; es ist das Geheimnis des Lebens, des Wachstums, der Ernährung. Dies Geheimnis durchschauen und damit an der eigenen „Persönlichkeit" zugleich unwirksam machen in der Auflösung der Gestaltungskräfte, der Sankhāras, das ist Buddhismus, das Erlebnis des Zuruhekommens der Gestaltungen. Das ist ebensowenig eine bloße Glaubenssache, wie es bloße Sache der Vernunft ist. Es ist vielmehr der mittlere Pfad zwischen und oberhalb beider, der Weg des Erlebnisses der Wirklichkeit im Loslassen.

Frl. E. F. in Z. Ich möchte Sie fragen, was Sie unter „Metaphysik" verstehen. Denn schon mehrfach habe ich mich an Sätzen gestoßen, in denen sie als über die Wirklichkeit hinausgehend und ihr nicht entsprechend bezeichnet wird. So jetzt auf S. 82 Ihrer Zeitschrift (Jahrg. X Heft 2). In der Schule habe ich gelernt, daß man die Philosophie in die vier Disziplinen: Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ethik und Logik einteilt, wobei Metaphysik als „die Lehre vom Sein" definiert wurde, als die Beantwortung der Fragen: was bin ich, woher komme ich, wohin gehe ich, wozu bin ich da? Ich sehe soeben im Konversationslexikon nach und finde das gleiche. Danach wäre also Metaphysik nichts als eine Frage, und erst die Art ihrer Beantwortung

dürfte man auf ihren Wirklichkeitsgehalt prüfen. Die Lehre von der Wiedergeburt, von der Nichtselbstheit, von der Vergänglichkeit, alles das ist hiernach reinste Metaphysik. Meist freilich wird die Frage in transzendentem Sinne beantwortet. Hat Sie das veranlaßt, transzendent und metaphysisch zu identifizieren? Oder haben Sie andere Gründe?

Antwort: Ich verstehe unter Metaphysik (im Anschluß an Dr. Dahlkes Schriften) alle Lehren oder Spekulationen über ein „wahres Sein", wie es ja auch meist geschieht. Alle Begriffe erhalten ihre Bedeutung erst durch den Gebrauch, und diese Bedeutung wandelt sich mit der Zeit. Dem philosophischen Wörterbuch von Dr. Heinrich Schmidt (Alfred Kröner Verlag, Leipzig) entnehme ich folgendes:

„In der Sammlung der Werke des Aristoteles standen die Bücher, worin die Prinzipien und Ursachen der Dinge untersucht wurden, nach (oder ‚hinter') seiner ‚Physik', meta ta physika; diese äußerliche Benennung deuteten die Neuplatoniker zuerst um in ‚das über die Natur Hinausgehende'; seitdem wird unter Metaphysik die ‚Wissenschaft' verstanden, welche das über oder hinter der Natur Seiende, das ‚wahre' oder ‚innerste' Wesen, das An-sich der Dinge zu erkennen sucht, sei es auf Grund von Erfahrungen, sei es völlig aus ‚reiner Vernunft'. Fast alle Philosophen vor Kant ... waren Metaphysiker in diesem Sinne; sie wollten ‚vermittelst der Metaphysik' über die Gegenstände möglicher Erfahrung hinausgehen, um womöglich das zu erkennen, was schlechterdings kein Gegenstand der Erfahrung sein kann', insbesondere den ‚Urgrund aller Dinge', Gott. Kant zeigte, daß eine solche ‚Wissenschaft' ganz unmöglich ist; er bestimmt die Metaphysik neu als Transzendental-Philosophie, als die Wissenschaft, welche die Vernunft nach ihren Elementen und obersten Maximen betrachtet, ohne aber diese Elemente und Maximen als gegenständliche (objektive) Wirklichkeit zu betrachten, wie es die alte dogmatische Metaphysik getan hatte; sie sei auf die Lösung der drei Probleme: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit gerichtet und diene als spekulative M. mehr dazu, Irrtümer abzuhalten, als die Erkenntnis zu erweitern; sie sei als solche die Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft. Entgegen der Kantschen Kritik, aber doch auf Grund seiner Transzendental-Philosophie, erhob sich im 19. Jahrhundert die M. zu ungezügelter Spekulation (Fichte, Schelling, Hegel) ... Der Rückschlag war unvermeidlich: die Philosophie selbst, mit M. verwechselt, verlor ihren Kredit, bis in den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts der Rückgang auf Kant gepredigt und die Philosophie allmählich auf strengste Erkenntniskritik und exakte Wissenschaft zurückverwiesen wurde. Während damit alle Metaphysik im alten Sinn abgelehnt wurde, veränderte und erneuerte Wilhelm Wundt ... ihren Begriff in den ‚Versuch, auf der Grundlage des gesamten wissenschaftlichen Bewußtseins eines Zeitalters oder besonders hervortretender Inhalte desselben eine die Bestandteile des Einzelwissens verbindende Weltanschauung zu gewinnen'. Das metaphysische Denken bewegt sich nach ihm um die drei Grundbegriffe der Substanz, der Materie und der Seele."

So weit das philosophische Wörterbuch. Buddhistisches Denken aber „bewegt sich um" gar keinen Begriff, sondern reißt alle Begriffe in das rast- und restlose Entstehen und Vergehen des anfangslosen Wirkens hinein.

Ich kann nicht sagen, daß der Gebrauch des Begriffes Metaphysik in Ihrem Sinne falsch wäre, es kommt schließlich nicht auf den Begriff an, sondern auf das, was man damit meint. Es ist jedoch zweckmäßig, den Begriff in der meistgeübten Art zu verwenden.

Schriftwalter und Verleger: Kurt Fischer, Berlin-Frohnau. — Druck: Buchdruckerei A. Pabst, Königsbrück (Bez. Dresden).